

O DEBATE BIOÉTICO NUMA SOCIEDADE PÓS-MORALISTA, NA VISÃO DE LIPOVETSKY E JONAS

THE BIOETHIC DEBATE IN A POST-MORALIST SOCIETY IN THE VISION OF LIPOVETSKY AND JONAS

EDNA RAQUEL HOGEMANN*

RESUMO

Promove uma análise sobre o tipo de relação ético-moral que a sociedade contemporânea estabelece e vem mantendo com a técnica e, simultaneamente, reflete sobre esses limites éticos. Classifica-se a pesquisa como exploratória, de tipo qualitativo, com recursos bibliográficos, pois parte de uma abordagem pela utilização do método hipotético-dedutivo, que permite concluir, a partir da observação do atual cenário, centrando em autores como Gilles Lipovetsky, cujo contributo aponta para uma sociedade pós-moralista baseada no individualismo, carente de uma Bioética, e em Hans Jonas, que concebe uma ética da responsabilidade, lastro fundante para essa Bioética; para a necessidade de um diálogo refletido e democrático, imprescindível ao por vir humano.

PALAVRAS-CHAVE: Sociedade pós-moralista. Bioética. Responsabilidade.

ABSTRACT

It promotes an analysis about the type of moral-ethical relationship that contemporary society establishes and maintains with the technique and simultaneously reflects on these ethical limits. The research is classified as exploratory, of a qualitative type, with bibliographic resources, as part of an approach using the hypothetical-deductive method, which allows to conclude, based on the observation of the current scenario, focusing on authors such as Gilles Lipovetsky, whose contribution points to a post-moral society based on individualism, lacking a Bioethics; and in Hans Jonas, who conceives an ethics of responsibility, founding ballast for this Bioethics; for the need for a reflected and democratic dialogue, essential for the future of humanity.

KEYWORDS: Postmoralist society. Bioethics. Responsibility.

INTRODUÇÃO

A frenética evolução da ciência está a obrigar a permanente discussão de novos temas, em especial os mais polêmicos e, principalmente, a refletir sem paixão e sem assombro sobre o modo que essas novas técnicas podem trazer ao ser humano, sem violentar sua humanidade e como efetivamente a humanidade poderá usufruir desses benefícios ou evitar futuros prejuízos, sem que se tornem privilégios de poucos, os primeiros e ônus de todos, os derradeiros; todas essas questões são de ordem bioética.

Analisar o tipo de relação que a sociedade contemporânea vem mantendo com a técnica e, do mesmo modo, conjecturar a respeito dos atuais limites éticos

* Pós-doutora em Direito (UNESA); doutora em Direito (UGF); mestre em Direito (UGF); especialista em História do Direito (UNESA); especialista em Bioética (UNESCO). Professora permanente do curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Estácio de Sá-RJ; professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO.
E-mail: ershogemann@gmail.com.

oponíveis a esta última, é o objetivo central deste trabalho. Para alcançar tal propósito, a partir da utilização do método hipotético-dedutivo, que consiste na construção de conjecturas, a partir dos contributos teóricos escolhidos em confronto com os fatos objetivos, sobre a necessidade estabelecida, diante do quadro pós-moralista existente, de um diálogo entre humanos, lastreado por uma ética baseada na responsabilidade pela vida, concebida em toda a sua amplitude.

Nesse caso, elegeu-se o pensamento do filósofo francês Gilles Lipovetsky que vem se empenhando em teorizar sobre a “ética indolor dos novos tempos democráticos”. O seu contributo teórico parece pertinente com o conjunto de questões que aqui se pretende abordar, numa leitura que também se serve das reflexões acerca de uma ética da responsabilidade formulada por Hans Jonas.

O tema é inicialmente desenvolvido por esse filósofo, em sua obra *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*, a partir de uma reflexão mais geral sobre neoindividualismo, imediatismo e hedonismo, bases axiológicas da sociedade pós-moralista que segundo esse autor, estão relacionados à questão da “ética fraca e minimal”; este esclarece e descreve como, especialmente neste século XXI, o dever – familiar, religioso, nacionalista, institucional – aparece como o imperativo da vida individual e coletiva.

A sociedade pós-moralista suscita um conjunto de reflexões que demonstram como a revitalização dos valores e o espírito de responsabilidade, conceitos tão propagados em nossa época, não conseguem disfarçar a inexistência de ideias em favor do retorno da moral tradicional, estrita e categórica.

Nessa sociedade determinada pelo consumo, a ética coloca-se sob novos parâmetros. Lipovetsky constata a existência de uma ética do pós-dever, cujo propósito se volta para a satisfação plena dos desejos subjetivos dos indivíduos nas mais variadas ações e que determina hoje as relações sociais dos indivíduos nas esferas sociais. A teoria do autor a respeito da ética do pós-dever traz elementos significativos para uma melhor compreensão da questão bioética, sobretudo em sua dimensão democrática.

O autor defende que, ao contrário do que se tem diante dos olhos, a emergência de uma cultura inédita, que difunde mais propriamente as normas do bem-estar do que as obrigações supremas do ideal, a logomarca da ética é mostrada em toda parte, enquanto o estímulo a sacrificar os próprios interesses em prol de outrem é algo que não se vê em lugar nenhum.

Nesses tempos sombrios de pós-dever, segundo Lipovetsky, os valores relacionados à vida não desaparecem. Ao contrário, transmutam-se num processo em que se sacrifica a ilusão em torno de uma ética categoricamente abnegativa por uma ética que seja apta a compor os interesses ditados pelos direitos subjetivos e pela sociedade. Tem-se, quem sabe, menos altruísmo e mais lucidez eficaz, menos retórica e abstração e mais prática. O cumprimento do dever exige sacrifício pessoal, exige sobreposição dos desejos individuais em prol de todos.

No tocante à questão bioética, paralelamente à preocupação ecológica, também sublinhada por Lipovetsky, caminha-se para outro olhar ético, o qual denomina pós-moralismo *bio-ético*, uma renovação valorativa para além da era das regras maniqueístas do bem e do mal, fundada no diálogo e numa legitimidade refletida e prudente¹.

1. DO ESGOTAMENTO DO PROJETO DA MODERNIDADE À SOCIEDADE PÓS-MORALISTA E AO PÓS-DEVER

A idade moderna corresponde ao período da história ocidental que tem início após o Renascimento, ou seja, a partir do século XVII. Segundo Abbagnano (1998, p.814), esse momento pós-renascentista acolhe o espírito de um tempo ansioso pela superação dos dogmas e das limitações estabelecidos pela era medieval.

É na modernidade que termos ou conceitos fundamentais como progresso, ciência, razão, técnica, Estado, indústria, centralização, economia, acumulação, individualismo, competição, entre outros, serão construídos. Por meio desses elementos, com a promessa de um mundo melhor, a modernidade trouxe consigo uma avalanche de alterações que soterraram o mundo medieval nas mais diversas dimensões (política, social, econômica, cultural e religiosa).

Bauman (2010, p.157) aponta que esse contexto significou “uma luta difícil, mas afinal vitoriosa, da razão contra as emoções ou instintos animais, da ciência contra a magia, do conhecimento correto contra a superstição, da reflexão contra a existência acrítica, da racionalidade contra a afetividade”. Razão pela qual importa afirmar que a tônica da era moderna estará configurada pela razão e pela racionalidade.

Entretanto, as promessas da modernidade não se confirmaram. Os avanços da ciência aliados a uma razão instrumental, posta tão-somente a serviço da produção, da riqueza e especialmente da mais-valia, tornaram possível um sistema de dominação da natureza, estendendo-se à dominação do próprio homem. A consequência direta desse processo revela-se no gradual exaurimento do meio ambiente, no esgarçamento das relações e a sua inerente desumanização.

Lipovetsky (2010, p.97) assim se posicionou:

A cultura da obrigação moral deu lugar à da gestão integral de si próprio, o reino do pragmatismo individualista substituiu o do idealismo categórico, os critérios do respeito por si próprio entraram no ciclo móvel e indeterminado da personalização, da psicologização, da operacionalização. Virou-se a página da história moral moderna: a moral individual tornou-se uma moral dessubstanciada, impossível de encontrar, em benefício da dinâmica histórica da autonomia individualista, doravante isenta de uma forma de obrigação interior que determina imperativamente os comportamentos.

1 Lipovetsky irá se reportar à expressão “legitimidade estocástica” de Jean-Louis Funck-Brentano, em seu ensaio *La bioétique: science de la morale médicale*, *Le Débat*, n.25, maio de 1983.

Não importa mais o outro nessa “ética indolor dos novos tempos democráticos”, de uma sociedade movida pelo espetáculo. Foi-se o tempo da “fossa” curtida entre amigos ou do ato solitário e desesperado do suicida. Nesse nosso universo individualista, tecno-científico e de ética fraca morrer ou matar centenas não faz diferença.

Assim, na culminância desse processo, a compreensão do século XX é de fundamental importância para que se possa entender a crise do projeto moderno e de seus conceitos iniciais, além da nova fase que Lipovetsky evidencia. Hobsbawm (1995, p.524) considera essa época a “Era dos Extremos”, na medida em que será nesse lapso temporal que os conflitos militares e as perdas substanciais de vida aumentaram incomensuravelmente. Giddens (1991, p.19), também lança luzes sobre essa conjuntura histórica quando fornece dados estatísticos que comprovam que ao longo do século XX “mais de 100 milhões de pessoas foram mortas em guerras, uma proporção mais alta da população do mundo do que no século XIX, mesmo considerando-se o crescimento geral da população”. Assim, ainda que seja possível encontrar naquele período a multiplicação de nações democráticas, a expansão global se processou no sentido da universalização e do reconhecimento dos direitos humanos e num empenho pela a manutenção da paz mundial; em sentido contrário, não foi possível evitar o direcionamento da humanidade rumo a momentos de abusos, horrores, destruições e mortes.

Diante de cada fracasso vinculado ao projeto da modernidade ocorre um proporcional e gradual processo de desmoronamento de seus valores, princípios e instituições, resultando em um contexto de práticas incoerentes, insensíveis e desumanas; esse processo acaba por fazer emergir a um panorama de crises, indeterminações, conflitos e paradoxos. Tais elementos, mesmo que existentes em outros períodos históricos, assumem uma forma distinta.

É nesse cenário caótico de intensas e enervantes transformações que se encontra a modernidade hodiernamente. Santos (2001, p.257) entende esse quadro como uma fase de “transição paradigmática”, isto é, um processo de transformação de valores e costumes que ocorre em um “ambiente de incerteza, de complexidade e de caos que se repercute nas estruturas e práticas sociais, nas instituições e nas ideologias, nas representações sociais e nas inteligibilidades, na vida vivida e na personalidade”.

Contudo, quanto ao conceito de “transição paradigmática” construído por Santos, deve-se atentar para o fato de que a humanidade sempre viveu em um contexto de insegurança e rupturas. A diferença atual consiste na potencialidade e na intensidade dessas transformações. Em uma sociedade global e em rede, o alcance das mudanças foi potencializado, trazendo assim um aumento da sensação de incerteza e caos.

Diversas concepções surgiram para nomear esse novo momento: modernidade tardia, reflexiva, hipermodernidade, modernidade líquida (noção essa

defendida por Bauman) ou pós-modernidade a que alguns pensadores se referem².

Uma das principais características da pós-modernidade para o referido filósofo francês é a existência de uma diferença no registro social dos valores; ele argumenta que “a cultura cotidiana deixou de ser irrigada pelos imperativos hiperbólicos do dever e passou a sê-lo pelo bem-estar e pela dinâmica dos direitos subjectivos” (LIPOVETSKY, P. 17, 2010). Assim, afirma-se uma nova disposição que busca despartar a moral da noção de sacrifício que tradicionalmente a segue.

Até meados do século passado, os direitos individuais foram amplamente contrabalançados por uma excepcional idealização do dever-ser, na medida em que, se por um lado foram edificados os direitos soberanos do indivíduo, por outro o estabelecimento de uma ética laica fundadora da ordem social revelou-se como dimensão sagrada ensimesmada do “tu deves”.

Não são poucos os exemplos fornecidos que se materializam em fórmulas ditas universais como as do dever kantiano, que transcende a virtude aristotélica ou mesmo a religião cívica rousseauniana que exige o sacrifício dos interesses

2 Nilo Agostini discorre a esse respeito: “A linha que distingue a pós-modernidade da modernidade pode ser tênue, até inexistente, ou ser portadora de traços marcadamente diversos. Trata-se de um debate ainda aberto em nossos dias, no qual encontramos três posições distintas: a neoconservadora (sic), a pós-moderna e a da teoria crítica e racionalidade comunicativa”.

Segundo a posição neoconservadora, não há outro momento histórico; trata-se de uma crise causada pela modernidade cultural, pelo seu espírito hipercrítico e libertário como por um acento no estético-expressivo. “Isto se manifesta no experimentalismo individualista, na busca da fruição imediata e na tentativa de conseguir autorrealização e autenticidade sem normatividade”. Falta a essa posição a percepção dos vínculos estruturais entre as manifestações que ela critica e a lógica capitalista de mercado que ela aceita sem um distanciamento crítico necessário. A ideologia neoliberal traz consequências óbvias, tais como uma sociedade individualista, hedonista e consumista até descambar no niilismo prático. Certas posições conservadoras entre os cristãos favorecem esse jogo ao aceitar ingenuamente a sociedade capitalista tardia, ao mesmo tempo em que se opõe ao iluminismo.

As leituras na linha da pós-modernidade captam, por sua vez, o fracasso dos sistemas unitários e totalizantes dos grandes relatos ideológicos e passam a valorizar a diferença, o pluralismo, a relativização, a desconstrução, o dissenso e o diferendo. Colocam em cena e dão cidadania aos muitos estilos díspares, ao próprio de cada linguagem e formas de vida, à fruição instantânea. É como “dançar nos abismos” (Nietzsche), ou seja, dançar diante da libertação ética e estética de novas possibilidades. Mesmo com elementos de razão crítica, trata-se de um “pensamento frágil” (G. Vattimo), de uma racionalidade plural, heterogênea, ambígua, sem nexos convergentes (a não ser transversais).

A teoria crítica e da racionalidade comunicativa (J. Habermas, K.-O. Apel) afirma que o projeto moderno não foi concluído e, além disso, contém uma utopia a se realizar. Ele compreende uma reserva utópica à medida que se dá uma virada lingüística e uma superação da filosofia do ego para buscar a “unidade na ação e na razão comunicativa (Habermas) e na comunidade (ideal e real) de comunicação (Apel)”. Trata-se de alcançar, por meio da linguagem, uma unidade, mesmo que frágil e transitória; isto permite superar a colonização do mundo da vida quer vinda do econômico (mercado) quer vinda do político-administrativo (burocracia). Pensa-se, então, a modernidade em termos de comunidade de comunicação e em termos de linguagem e de ação significativa, no seu sentido social e público”. (DO FRACASSO MORAL AO RETORNO DA ÉTICA. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleiteo/article/view/6799/4922>. Acesso em: 01 fev 2018)

peçoais pela vontade geral, passando pelo pensamento republicano e cívico do século XIX, que ao seu final terá em Durkheim (1997, p. 123) a síntese da conduta moral por excelência: “Contra a imoralidade e a indisciplina dos costumes individualistas, os modernos sacralizaram a escola do dever moral e cívico”.

No entanto, mesmo os opositores da democracia liberal também compartilharam aquilo que Lipovetsky (2010, p. 33) denomina “liturgia do dever”. Segundo ele, tanto as correntes nacionalistas, como as antinacionalistas ou antimaterialistas comungavam valores ligados à solidariedade social, ao amor à pátria e à exigência de sacrifício pela coletividade da nação. Por seu turno, os marxistas revolucionários, opositores daquela utopia moral, imprimiam a sua militância um rigor de dever e defendiam uma obediência absoluta ao partido, em que imperativos categóricos próprios eram devidamente impostos, “sob a autoridade das leis da história e do ideal ‘científico’ da sociedade sem classes”. “É o mesmo credo de aperfeiçoamento ilimitado da espécie humana que sustenta o rigorismo ético, os messianismos revolucionários, os hinos aos progressos dos conhecimentos e das técnicas do primeiro ciclo democrático” (LIPOVETSKY, 2010, p. 33-43).

Autores como Bruno Latour irão num sentido oposto. Em 1994, Latour publicou a obra intitulada *Jamais Fomos Modernos*, em que dará um novo traçado à narrativa ideológica da gênese da razão ocidental que levou ao refinamento da cultura denominada como modernidade.

Interessante é que Latour (2013) mostra também que esse futuro já se encontrava presente em nosso passado (a falsa dicotomia entre sociedade e natureza). O argumento defendido por esse autor francês se escora na posição pela qual seria a dicotomia humanidade/natureza decorrência de um ordenamento pretensamente “natural” e que ocultaria um atrelamento relacionado à natureza e cultura, característico do que denomina hibridação. Hibridar, para ele, seria demudar o mundo humano e o não-humano. Sociedade e natureza seriam conseqüências de um permanente e incessante processo de hibridação.

Um dos aspectos mais admiráveis de seu pensamento é de fato seu modo de acercar-se dos referenciais relativos ao passado e da chamada “periferia” da denominada civilização “ocidental” moderna (nas quais o Brasil estaria situado), que o autor avalia ser um absurdo.

Para Latour (2013), aqueles que se autoproclamam como modernos e que rotulam como periféricos e exóticos os demais é que, em verdade, são exóticos, pois países como o nosso nunca teriam chegado à modernidade; o que para o autor seria motivo de alívio, na medida as maiores demonstrações do alcance desse status atualmente são todas as formas de fundamentalismo tanto orientais quanto ocidentais, reflexos assombrosos de si mesmos.

Importante sublinhar que por seu ceticismo, Latour (2013) não se considera como pós-moderno, a despeito de defender que a modernidade nunca tenha

realmente existido, razão pela qual não se teria razões de oposição a ela. Como já afirmado, não vislumbra a separação entre natureza e sociedade.

Num outro vértice, tendo em conta a não ocorrência dessa modernidade, qual seria, se é que haveria, então, o lastro a apreender-se da cultura e da ciência ocidentais? O que esse autor propõe é a adoção do que denomina “verdadeira honestidade intelectual” (LATOURE, 2013, p.78).

O autor defende que importante nas ciências sociais agora é se preocupar pela questão da construção e manutenção de instituições que possibilitem a construção dos coletivos e das associações que estão se desenvolvendo no mundo de hoje, que não mais guardam relação com o que antes denominava-se dicotomicamente como natureza e sociedade. A partir de tal reflexão, Latour conclui que nas produções dos não-modernos, modernos, hipermodernos e pós-modernos, podem ser encontrados contributos importantes ou não em benefício de nossa coletividade.

De toda sorte, essa pretensa cultura moderna e seus valores éticos próprios consagraram uma visão individualista de mundo.

Mesmo porque, e por outro lado, há que necessariamente delimitar-se que passados dois séculos do tempo da glorificação enfática do “tu deves” kantiano, a partir de meados do século XX, percebe-se que as próprias relações intersubjetivas levaram a uma desacreditação e a uma eufemismização da disposição dos valores sociais provocando o surgimento de uma sociedade pós-moralista, a saber, uma sociedade que abandona a retórica do dever rigoroso, integral, maniqueísta, mas que, em paralelo, exalta os direitos individuais à autonomia, ao desejo, à felicidade e enaltece a auto-absorção individualista e o *self interest*, em vez das demonstrações de boa vontade e de generosidade.

Não se trata do fim da ética. Ou seja, surge uma cultura ética renovada, e essa é propagada em todo lugar; entretanto é uma ética sem rigorismo que sacrifique os interesses do indivíduo, uma ética indolor. O autor explicita que se deve conceber a época pós-moralista como um “caos organizado”. Apesar da retomada da ética, o convite que se faz é o da responsabilidade, sem, todavia, ameaçar os direitos subjetivos em prol dos valores individualistas e eudemonistas. No perceber do autor, as sociedades contemporâneas encontram-se entre dois extremos, entre dois discursos absolutamente contraditórios:

De um lado, uma lógica flexível e dialogada, liberal e pragmática, apontada na construção gradual de limites, definindo princípios, integrando critérios múltiplos, instituindo interrogações e exceções. Do outro, dispositivos maniqueístas, lógicas estritamente binárias, argumentações mais doutrinárias do que realistas, mais preocupadas com o rigorismo ostensivo do que com progressos humanistas, com a repressão do que com a prevenção. (LIPOVETSKÝ, p. 19, 2010)

A nossa cultura ética é recepcionada por uma sociedade que não exalta os comandos transcendentais e, além do que, os relativiza e desacredita, declinan-

do o ideal. Razão pela qual o dever foi sendo expressado por meio de atitudes moralistas reveladas, em especial, através da figura dos heróis e dos santos. Paulatinamente, contudo, tal orientação foi perdendo o seu significado. O que caracteriza essa época pós-moralista é uma ética minimalista ou, nas palavras do próprio autor, “indolor”, na medida em que não requer qualquer forma de sacrifício ou abstinência das necessidades individuais.

A sociedade pós-moralista compactuaria com toda e qualquer tolerância permissiva de ordem moral? A resposta é não. Na medida em que necessário se faz o cumprimento das responsabilidades humanas, desde que – e essa é a caracterização dessa “ética indolor” – não se “hipoteque o futuro” ou haja um incondicional compromisso pessoal, algo típico da era dos deveres, da postura moralista.

O reforço que se percebe no tocante à exigência ética revela-se mais expressivo na medida em que nossa cultura do dia-a-dia, midiática, consumista, baseada na publicidade, é largamente determinada pelo bem-estar individual, pelo lazer, pelo especial interesse em corpos jovens, fisicamente perfeitos, por um ethos dominado pelo individualismo voltado para o sucesso pessoal e financeiro a qualquer preço. Tendo em conta a entrada da sociedade contemporânea na denominada era do consumo de massa, preponderam os valores hedonistas individualizados, pautados no prazer pelo prazer, na satisfação íntima, não mais vigendo os ditames do amor ao outro, da virtude severa, da renúncia de si mesmo.

No entanto, não se pode olvidar as demonstrações da existência de uma apreensão valorativa com a política, tanto no ambiente midiático como nas empresas. De outro lado, também se faz presente o crescimento das operações de caráter humanitário e caritativo. Nisso reside a contradição objetiva: enquanto as sociedades embarcam numa cultura fundada no individualismo exacerbado voltado para o bem-estar, de deslumbre do corpo, de busca desmedida pelo sucesso pessoal e de sagração de uma autonomia subjetiva, em paralelo há uma exigência ética a cada momento mais presente; em paralelo não se exige do indivíduo a atenção a valores como piedade, altruísmo, alteridade, ou sacrifícios pessoais em relação ao outro.

Na antiga ordem lastreada pelos ditames valorativos de raiz judaico-cristã, os mandamentos prescreviam a dependência e vinculação dos desejos à lei moral, especialmente no que diz respeito à questão sexual. Hoje em dia, as ações éticas que são observadas assentam, na maioria das vezes, a liberdade individual com o simples divertimento ou com o interesse de ordem econômica. Encontra-se em curso uma retórica moral distinta que, objetivamente, não se revela mais da mesma maneira em termos sociais.

Lipovetsky faz menção a três fases históricas distintas da moral, sendo a primeira, historicamente mais longa, é a era teológica que irá estender-se até o começo do século das Luzes, período em que a moral era inseparável dos man-

damentos divinais. A segunda fase da história da moral, que o autor denomina de “laica moralista”, iria até o século XX. A partir do Iluminismo, os modernos procuraram formar as bases de uma moral destacada da Igreja. Os princípios morais evidenciaram desse modo, uma concepção rigorosamente racional, universal, eterna — a dita “moral natural” —, inerente a todos os homens. O autor defende que se estaria vivenciando a terceira fase da história da moral, a qual denomina “pós-moralista”, cuja característica seria o rompimento, ainda que com a realização de sua completude, do processo de secularização iniciado em fins do século XVII e no curso do século XVIII.

No entanto, o autor alerta para o fato de a sua caracterização de sociedade pós-moralista não implicar que a mesma seja uma sociedade pós-moral; trata-se de sociedade que exalta mais os desejos, o ego, a felicidade, o bem-estar individual, que o ideal de abnegação. Importa constatar que a cultura produzida a partir dos anos 1950 e 1960 já não mais é reflexo dos grandes imperativos do dever sacrificial e da abnegação, mas sem do hedonismo, da busca do lucro fácil, do sucesso pessoal, dos direitos subjetivos que descarta dos deveres, estimulando o egocentrismo e o materialismo. A tendência dominante dessa era em que se vive é a de cada um escolher o seu próprio modo de melhor existir, na medida das possibilidades ditadas pelo mercado global.

Nessa perspectiva, o autor traz a filosofia para a esfera dos acontecimentos do cotidiano. Assevera que no passado o coletivo estabelecia um sistema impositivo de normas aos indivíduos, verdadeiros processos civilizatórios que findaram por “domar” esse homem, por meio tanto da repressão quanto da religião, então sinônimas. Lipovetsky considera que as religiões foram alicerçadas em moldes a justificar todas as formas de violência, usurpações e mesmo as esperanças. Contudo, para o autor, vivencia-se outro momento, um tempo pós-disciplinar, em que ocorre o “crepúsculo do dever”, em que a responsabilidade pós-moralista se apresenta como o dever desonerado daquela antiga noção do sacrifício.

O autor considera que, na sociedade “pós-moderna”, surgem outros valores, novos dilemas e, contraditoriamente, retornam velhos conflitos. Razão pela qual esse tempo hodierno é menos de Estado e mais de sociedade, mais identificação e menos identidade, e menos coletivo e mais individualidade responsável. Tempos contraditórios em que os valores, conquanto não desapareçam, se transformam.

Vive-se não somente o questionamento, mas a mudança de paradigmas, na medida em que ao invés de uma ética definitivamente desinteressada busca-se uma ética que seja capaz de compor o interesse individual com o social ou coletivo. Se por um lado assiste-se ao espetáculo da redução do altruísmo, procura-se por uma lucidez que seja mais eficaz, a práxis substituindo a tergiversação abstrata e retórica. O autor observa que essa mudança sobrevém no bojo de uma sociedade continua de perfil liberal, a saber: ela é o resultado de uma sociedade complexa,

como concebida por Morin (1998) como um mundo baseado no dissenso e, portanto, não identificável a uma nova totalidade sistêmica e utópica. Não se trata da afirmação da verdade, mas sim de uma leitura possível da realidade. Vive-se em tempos de uma “ética minimalista”, na qual o altruísmo recua, mas não a responsabilidade.

A utopia encolheu, a revolução cedeu lugar à reforma permanente. O social alicerçado no imediato, sem garantias e no curto prazo. Sagração da epistemologia da conjectura. Colapso das narrativas. O sofrimento não mais fornece o salvo-conduto ao paraíso; não há paraíso. As fundamentações absolutas desmoronam. O “crepúsculo de dever” é a aurora da liberdade de escolha. Nesses tempos sombrios para Arendt, líquidos para Bauman, os princípios da deontologia não se revelam como aptos a fornecer soluções consensuais para os problemas de natureza incomum suscitados na atualidade.

A “sociedade do espetáculo” abre espaço para a sociedade hiperespetacular. Nessa, a participação se traduz como interatividade, o *fake* deslegitima o real, a manipulação no âmbito do virtual vai para além do imaginário. Um clássico exemplo dessa deslegitimação do real aconteceu durante a campanha eleitoral para a presidência da república no Brasil. No dia 25 de setembro de 2018, um vídeo publicado no endereço do Facebook: <https://www.facebook.com/jeanpinotti/videos/10156155026553611/>, denunciava que mamadeiras com bico em formato de pênis estariam sendo distribuídas nas escolas e creches municipais por determinação do Partido dos Trabalhadores e de seu candidato Fernando Haddad, um professor universitário, doutor em filosofia.

Rapidamente o vídeo - que era, em verdade, um brinquedo erótico vendido em uma sex shop -, foi reproduzido por todo o país. O que era fake se tornou real comprometendo a imagem do candidato em favor do candidato adversário.

Como já demarcado, é nesse ambiente que floresce uma ética ascética e indolor, que não exige do indivíduo sofrimento ou sacrifícios; uma ética perfeitamente democrática, na medida em que ciosa de idealismo e apartada das questões e dos problemas da atualidade, mas não se compromete de modo algum com a formulação de soluções peremptórias, nem normatizações, - em outras palavras, uma ética pasteurizada.

No entanto, o que torna singular essa pós-moralidade é justamente o fato de se identificar com o despojamento das responsabilidades morais perante a coletividade e com uma revalorização social da esfera estritamente interindividual; mas, ao mesmo tempo, vai também envolver a análise da questão da cidadania planetária, da consciência verde. Em síntese: a época pós-moralista corresponde à ascensão de novos regramentos morais, com foco na natureza, ou seja, uma ecoética. O autor referenda a vitória dos valores ecológicos. Para Lipovetsky esse é o tempo do necessário pacto com a natureza e de uma cidadania em nível mundial. Adverte que, não obstante a constatação de uma denominada “consciência

verde” existente nas sociedades, o primado segue sendo sempre no sentido da exigência dos direitos subjetivos, da vida com qualidade de vida e por mais tempo.

Tempos estranhos, em que se demonstra muito mais preocupação e empatia com o bichinho abandonado na rua que com o refugiado afogado na praia do Mediterrâneo.

Segundo Lipovetsky, nesses tempos de “pós-dever” o advento de maior liberdade resulta em que o interesse do sujeito não esteja mais centrado na busca de ideais morais ou no cultivo de valores morais, e isso se reflete também na postura da classe política, que abandona as utopias e os idealismos de outrora por um pragmatismo de resultados e, em muitos casos, de lucros. É o caso típico de uma das mais tradicionais famílias ligadas à política no estado do Rio de Janeiro, os Picciani. Vale a pena a leitura da reportagem publicada pela revista *Isto É*, edição 2577, de 17/05/18:

Ao desvendar uma organização criminosa que agia no Rio de Janeiro a partir da Assembleia Legislativa (Alerj), a Polícia Federal e o Ministério Público Federal acabaram dismantando uma máfia ao estilo da Cosa Nostra italiana: a família Picciani. O capo da família, Jorge, atual presidente da Alerj – e que foi levado preso na última quinta-feira 16 para a Cadeia de Benfica, onde faz companhia ao ex-governador Sérgio Cabral – era um dos pontas-de-lança do esquema. Teria recebido, segundo a acusação, R\$ 58,4 milhões em propinas das empresas de ônibus nos últimos cinco anos. Preso na terça-feira 14, durante a deflagração da Operação Cadeia Velha, o primogênito da família, Felipe agia em sintonia com o patriarca: foi acusado de lavar o dinheiro que o pai recebia da corrupção. Os outros dois filhos de Jorge, Rafael (deputado estadual) e Leonardo (ministro de Esportes), que têm foro privilegiado, não foram indiciados desta vez, mas são investigados pelo MPF por conta de suas atividades na agropecuária Agrobilara, pertencente à família. A Agrobilara, cujos filhos são sócios, tem fazendas em Uberlândia, onde os Picciani aplicariam o dinheiro sujo que arrecadam no Rio. Uma verdadeira confraria do crime.(...)

Seu patrimônio foi às nuvens. Passou a R\$ 27 milhões em 2014, com um aumento de 900%. Ele só discordou de Cabral uma vez. Em 2014, o ex-governador apoiou Dilma e Picciani ficou com o tucano Aécio Neves. Esse fato, contudo, lhe rendeu louros com a ascensão de Michel Temer ao poder.

A era que vem “depois do dever” só pode admitir uma moralidade muito minimalista e em, desafortunadamente, em declínio, por outro lado, se as grandes proclamações éticas são apagadas, mais do que nunca a ética está na ordem do dia. Importa afirmar que, ao abatimento da moral do dever não segue uma deficiência de sensibilidade moral, mas sim, o surgimento de uma outra sensibilidade, mesmo porque como o próprio autor vaticina: “O século XXI será ético ou não existirá” (LIPOVETSKY, 2010, p. 235).

2. ALGUNS SINAIS ESPETACULARES DO COMEÇO DA NOVA ÉPOCA

Em finais de 1967, Guy Debord publicou uma obra intitulada *Sociedade do espetáculo*, considerada para muitos como uma das fontes para a deflagração da revolta de maio de 68, na medida em que, segundo o próprio Debord foi uma das obras mais frequentemente furtada das livrarias parisienses (SANGUINETTI, 1981). Esta obra representa um esforço desse autor em apresentar em um único texto, dotado de coerência, uma análise da sociedade capitalista moderna do ponto de vista da totalidade, colocando uma caracterização das condições de vida e das formas de consciência na modernidade, remontando à filosofia clássica alemã do séc. XIX, refletindo uma profunda influência de Marx, com seu *O Capital*.

Em apartada síntese, a obra de Debord identifica na sociedade moderna uma subordinação de todo o existir à reificação da vida que se revela na “forma-mercadoria” e na divisão do trabalho, identificando que os traços essenciais da vida não se apresentam como um sistema cristalizado ou imóvel e intemporal, mas antes como uma lógica de funcionamento que dialeticamente já contém o sentido de seu desenvolvimento posterior.

A economia, como categoria específica, ora transformada pelo advento da industrialização e pela acumulação do capital que agora se situam no centro da própria vida, na medida em que novos hábitos e comportamentos ditados pelo desenvolvimento geram novas formas de consciência adequadas à dominação econômica, fazem com que a economia passe a escrever o roteiro, distribuir os papéis e dominar a cena do drama em que transformara a vida por ela dominada. A isso Debord denomina *o espetáculo*.

O espetáculo envolve todos os quadrantes da vida em sociedade, revela-se imperioso e determinante em cada aspecto da vida do dia-a-dia e se materializa na alienação pelos indivíduos de seu próprio tempo de vida.

Na cisão entre o vivido e o representado, entre a opção do produtor por um determinado produto e a margem de escolha que é deixada ao consumidor, na submissão da existência humana à economia política, na delegação do poder de decisão a pretensos especialistas, na colmatação do pensamento por indústrias culturais e pelos modelos hierárquicos de ensino e aprendizagem, o espetáculo supre por onde for a ação e o refletir pela mera visão contemplativa e alienação, ao ponto de transformar os seres humanos em objetos inanimados, verdadeiras máquinas de produção e de consumo, sem outro fim que não seja o de ocupar um posto pré-determinado em ambos os polos da economia (DEBORD, 1991, p. 231).

Deduz assim, uma sociedade que não mais supõe a moral como aprimoramento e libertação seja no âmbito individual ou coletivo, mas como veneração à pujança e ao sucesso a qualquer preço, em que o espetáculo surge desde a perda da unidade do mundo.

Dessa maneira a sociedade se manifesta de modo totalmente individualista, caracterizada pela incredulidade e pelo esgarçamento nas relações envolvendo as instituições seja de cariz moral, social ou político; sujeitos envolvidos em relações cada vez mais superficiais em que predominam a intolerância e o hedonismo; a liquidez das relações, numa expressão baumaniana. “A sociedade do consumo não pode se reduzir ao estímulo das necessidades do hedonismo, ela é inseparável da profusão de informações, da cultura midiática de massa, da solicitude da comunicação. Consumimos em altas doses e de modo passageiro” (LIPOVETSKY, 2010, p. 84).

Cumpre ressaltar que esse individualismo pós-moralista não é sinônimo de estrito egoísmo. O que acontece é que tal como manifesto o individualismo não importa na destruição do indivíduo ético, mas, segundo Lipovetsky (1994), no surgimento de uma ética indolor. Na qual o papel desempenhado pelos *mass* mídia é assaz relevante na medida em que canalizam as demandas tranquilizadoras das consciências coletivas promover um misto de shows de entretenimento, de caridade, sob a forma de *reality* shows. “Nada deve estragar a felicidade consumista do cidadão-telespectador, a própria tristeza tornou-se motivo de *entertainment*” (LIPOVETSKY, 1994, p. 155). No Brasil, são diversos os exemplos de programas que se adequam às características aludidas por Lipovetsky. Anualmente, aqui no Brasil, a Rede Globo de Televisão e o Sistema Brasileiro de Televisão- SBT promovem programas como o Criança Esperança e o Teleton, shows de variedades com entrevistas e cantores famosos, que o público assiste ao vivo ou por meio da televisão enquanto telefonam para doar quantias e, dessa forma, cooperar para a edificação de um mundo melhor.

Assim ficou mais fácil considerar-se altruísta nessa sociedade contemporânea, ficou muito cômodo ajudar ao próximo, esse outro coletivo, pasteurizado. Esse agir ético indolor conforma-se ao que Lipovetsky (1994) designa como “mídiacaridade”, a saber: “não culpabiliza, não dá lições de moral, sensibiliza, misturando o bom humor e os soluços contidos, as variedades e os testemunhos íntimos, os triunfos desportivos e as crianças enfermas” (LIPOVETSKY, 1994, p. 159).

O dado dos *reality* shows que o Brasil importou, pois é um fenômeno mundial, mostra que o sujeito-telespectador está a carecer de novas aspirações consumistas, que o espetáculo tal como tradicionalmente concebido já não satisfaz mais. O telespectador equivocadamente se ilude ao sentir que precisa cada vez mais emoção e participação, na medida em que deixa de viver para assistir a “vida” do outro: “quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende a sua própria existência e o seu próprio desejo” (DEBORD, 1997, p. 19). O que se tem, então, é uma novela da vida real.

O vislumbre que o autor fornece para tais questões é abonado pela problematização da conjuntura seguida de um estilo humanizador que estimula e conduz o desenvolvimento de um pensar crítico e reflexivo que não se deixa levar por essa mesma sociedade espetacular.

Disposta em duzentas e vinte e uma teses, a profunda reflexão promovida Debord sobre a sociedade do espetáculo se encerra com um parágrafo exemplar que apontava para a possibilidade de uma auto-emancipação:

Emancipar-se das bases materiais da verdade invertida, eis no que consiste a auto-emancipação da nossa época. Esta ‘missão histórica de instaurar a verdade no mundo’, nem o indivíduo isolado, nem a multiplicação atomizada, submetida às manipulações, a podem realizar, mas ainda e sempre a classe que é capaz de ser a dissolução de todas as classes, ao reduzir todo o poder à forma desalienante da democracia realizada, o Conselho, no qual a teoria prática se controla a si própria e vê a sua acção. Lá somente, onde os indivíduos estão ‘diretamente ligados à história universal’; lá somente, onde o diálogo se estabeleceu para vencer as suas próprias condições. (DEBORD, 1991, p. 389)

Enquanto Debord aposta na saída da auto-emancipação como possibilidade desalienadora e estimuladora do diálogo, para fins do século XX. A experiência que se tem de um mundo globalizado, mesclado de sociedades multiculturais, onde as fronteiras nacionais e a soberania estatal se apresentam cada vez mais tênues, questões contraditórias relacionadas a, entre tantos outros, temas como, justiça, hospitalidade, estranho, alteridade, cidadão, Estado-nação, exílio, direitos dos homens (de asilo, direito nacional e internacional), direito animal, guerra e paz, levaram o filósofo Jacques Derrida (2009) a promover uma tentativa de reorganizar, de certa maneira, o pensamento ocidental, ante essa variedade heterogênea de incoerências e desigualdades não lógicas discursivas de todas as espécies, que seguem a assombrar as fissuras até mesmo o desenvolvimento bem sucedido de argumentos filosóficos e sua exposição sistemática. Assim, pelo viés da desconstrução, consubstanciada numa “estratégia” de decomposição para a metafísica ocidental, o autor vislumbra o cabimento em evidenciar que tais conceitos estão dispostos em harmonia com um arranjo hierárquico que espelha escolhas estratégicas e ideológicas de um pensamento tradicional. Numa atitude mais efetiva, a desconstrução também permite repensar, com caráter inovador, os temas mais preciosos à linha demarcatória ético-política, a saber: democracia, alteridade, direito e, num vislumbre mais abarcante, as noções em simesmadadas de ética e política.

Inequivocamente o mundo contemporâneo vem se preocupando com a ética, que se revela por sua constante presença nas reflexões filosóficas aqui traduzidas, mas também nas instituições jurídicas, nos estudos bioéticos, nas ações humanitárias, na preservação do meio ambiente. Em paralelo, esse mesmo mundo também mostra sua face mais nefanda quando não somente permite, mas perpetua – por exemplo – a continuidade incontida da pobreza, a falta de escrúpulos do

grande capital, o avanço da corrupção na vida política e econômica, a injustiça social, a falta de freios objetivos na junção entre a ciência e a técnica. Não há dúvida de que esses dois polos se conectam, de forma que a emergência de um pensar ético está diretamente relacionada com o acirramento destas distorções, com a exacerbação individualista, afetando o comportamento humano em geral e a própria continuidade da vida humana no planeta. Tudo isso leva, inclusive, necessária e obrigatoriamente a uma reflexão bioética.

3. SOBRE A BIOÉTICA, O DIÁLOGO E O POR VIR

A Bioética, que tem o valor da pessoa humana como instituição que a priori lhe serve de marco referencial, nasceu e se desenvolveu tendo como pressuposto basilar os grandes avanços da biologia molecular e da biotecnologia aplicada à medicina, ocorridos em fins do século XX, dos quais se pode citar: a denúncia dos abusos efetuados pela experimentação biomédica em seres humanos; o pluralismo moral reinante nos países de cultura ocidental; a maior aproximação dos filósofos da moral aos problemas relacionados com a vida humana, a sua qualidade, início e final; as intervenções dos poderes públicos em questões que envolvem a proteção à vida ou os direitos dos cidadãos sobre sua saúde, reprodução e morte; o posicionamento de organismos e entidades internacionais.

Daí, surgiu um novo interesse multidisciplinar pelo debate e pelo diálogo público sobre os modos de agir corretos ou incorretos de médicos, pesquisadores, usuários das novas técnicas biomédicas e farmacológicas, pacientes e demais pessoas envolvidas com os problemas da medicina e da saúde; o que vem a substanciar o caráter multi e interdisciplinar da Bioética, como disciplina cujo alcance se revela numa dimensão plural, ou seja, social e natural. Razão pela qual a Bioética enquanto ciência da vida irá se inscrever no seio das culturas, na medida em que não pode ser concebida fora do horizonte da produção técnico-científica, jurídica, política e moral das sociedades. Nessa perspectiva, delinea-se nova tendência da Bioética contemporânea, preocupada em restituir o sentido da totalidade humana a partir da reabilitação da sensibilidade como categoria ético-filosófica central de sua reflexão.

Até o incremento do desenvolvimento biotecnológico da presente época, a ética tradicional fundava-se em alguns pressupostos inter-relacionados, entre os quais: a própria condição humana, determinada pela natureza do ser humano e das coisas que o rodeiam; sendo certo que, desde esta base poder-se-ia estabelecer o que seria o bem e o mal para a humanidade; o alcance da ação humana e da responsabilidade dela derivada era rigidamente definido.

O avanço técnico e a secularização dos valores levaram a afirmação de uma nova cultura, na qual a ética do caráter sagrado da vida, baseada na concepção desta como um dom divino e conseqüente com a finitude objetiva e natural, enfrenta a ética da busca da qualidade de vida, baseada no respeito à autonomia da

vontade na escolha. Neste contexto, a Bioética apareceu como um novo ramo do saber, que desde um olhar mais plural, propõe-se a colocar em conformidade os saberes do que se denomina mundo biológico com o desenvolvimento de ações e políticas que se comprometam com o bem-estar coletivo. Afora as implicações que decorram dos interesses políticos e econômicos que os assuntos abordados pela Bioética abarcam, que guardam respeito com as questões que estão relacionadas tanto com a denominada investigação “pura”, até os dilemas de ordem ética que decorrem de sua aplicação tecnológica.

A origem do termo bioética, embora remonte ao início dos anos 70, está profundamente atrelada a alguns fatos históricos marcantes, entre outros: as experiências biomédicas do III Reich, realizadas nos campos de concentração nazistas, as dolorosas consequências das bombas atômicas lançadas pelos norte-americanos em Hiroshima e Nagasaki ao fim da Segunda Guerra e a perspectiva da inseminação artificial (*in vitro*) no curso da década de 70 e vincula-se diretamente com as preocupações ligadas ao meio ambiente e às preocupações suscitadas pela aplicação dos resultados da biologia molecular.

As pesquisas médicas realizadas pelos nazistas nos campos de concentração ao longo da Segunda Guerra Mundial, sem qualquer freio ético, configurando atrocidades inomináveis, levaram a comunidade científica mundial a produzir um documento por intermédio do Tribunal de Nuremberg (1946), que estabeleceu uma série de regras que vinculavam e estabeleciam limites concretos às pesquisas científicas que envolvessem seres humanos, a partir de uma visão ética, de respeito ao ser humano, buscando limites éticos para as pesquisas e a aplicação biotecnológica dos novos descobrimentos nos seres humanos.

As variantes vinculadas às novas formas da ética aplicada, a saber, a Ecoética e a Bioética aparecem como expressões caracterizadoras dessa sociedade, os valores morais e a cultura da civilização contemporânea. A bioética coloca seu foco sobre a reflexão ética relacionada ao fenômeno vida em sua amplitude. Configura-se como um saber interdisciplinar que reflete sobre os problemas relativos à vida humana em sua plenitude. Nela intervém a filosofia, a biologia, a medicina, o direito, a religião, a economia, a política e a sociologia.

Segundo Bellino (1997, p. 33), a Bioética, por seu caráter multidisciplinar, pode ser considerada mais do que uma disciplina, como um “território de confronto de saberes sobre problemas surgidos do progresso das ciências biomédicas, das ciências da vida e, em geral, das ciências humanas”.

Segundo Hans Jonas, a Bioética configura-se como uma nova ética, que surge em decorrência das novas interrogações e das carências suscitadas pelo biopoder do ser humano. Para esse autor, a ética clássica estaria imersa numa totalidade universal limitada pela previsibilidade da existência humana, em que o agir ético estaria determinado no sentido da urgência e da proximidade. Todavia, o incremento biotecnológico concorreu para que a abrangência, os objetivos e

as implicações do agir humano, vinculados à tecnologia, adotassem direções e desdobramentos tão imprevisos e inimagináveis que a ética tradicional, segundo Jonas, não consegue abarcar. A demarcação até então possível do que seria o limite entre o “natural” e o “artificial”, entre “pólis” e “natureza”, entre o “bem” e o “mal” dissolveu-se. Nas palavras do autor:

A cidade dos homens uma vez foi o ninho no mundo extra-humano, agora estende-se por toda natureza terrestre e lhe usurpa o lugar. Entre natural e artificial não existe mais diferença: o natural é absorvido pela esfera do artificial e ao mesmo tempo a totalidade dos artefatos, as obras do homem que influem sobre ele e por meio dele, gera uma “natureza” própria, quer dizer, uma necessidade com a qual a liberdade humana deve se confrontar em um sentido completamente novo. (...). Há uma outra lógica no agir ético: não aquela do ato em si mesmo, mas a dos seus efeitos últimos com a permanência do agir humano no futuro. (JONAS, 1995, 24)

Jonas defende uma nova ordem de princípios éticos que deem conta dessa nova realidade objetiva e dinâmica que o biopoder criou, por entender que a capacidade técnica de ação está a empurrar o ser humano a transcender todos os marcos dos sistemas éticos existentes, e procura no temor uma resposta para o controle dessa transcendência – a denominada heurística do temor (*Heuristik der Furcht*), ou seja, a ética do respeito baseado no medo em lugar de uma ética da prudência, partindo do pressuposto de que somente com a previsão de uma possível desfiguração do ser humano ajudar-se-á a humanidade a alcançar um conceito de ser humano que deve ser preservado do perigo.

À liberdade de criar sucede a responsabilidade de cuidar e de prever as consequências de todos os atos que alteram o equilíbrio precário da natureza. Daí a necessidade sentida pelo autor de reformular o imperativo categórico kantiano, segundo ele, pilar da moral ocidental. Não basta já exigir a validade universal como critério de moralidade para a minha ação, mas é preciso projetá-la no futuro e antecipar os resultados que dela podem advir num tempo que não será o meu. O imperativo a que se deverá subordinar o ideal eugênico será, pois, o seguinte: “*Age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a preservação da vida humana genuína*” (JONAS, 1994, p.98).

Para o autor, nossa época estaria carente, fundamentalmente, de uma ética enraizada na avaliação cautelosa da relação entre riscos possíveis e benefícios prováveis, sintetizadas pelo *princípio da responsabilidade*, princípio fundamental e norteador do agir eticamente correto nessa civilização biotecnocientífica. Segundo o autor:

O controle genético levanta questões éticas de um tipo totalmente inédito... Uma vez que aquilo que está em causa [é] a própria natureza e imagem do homem, é a prudência que, por si só, se toma no nosso primeiro dever ético, e o raciocínio hipotético na primeira das nossas responsabilidades. Levar em conta as consequências antes de empreender a própria ação mais não é do que bom senso. Neste caso manda-nos a sabedoria ir mais além e examinar o uso

dos poderes mesmo antes deles se encontrarem prontos para serem usados. (JONAS, 1995, pp.63-64)

A título de exemplo Jonas (1994) afirma que se a prossecução do eugenismo positivo acarretar uma perda na diversidade biológica e cultural ou significar a substituição da diferença pela oposição e pela hierarquização, legitimadora do exercício do poder de parte da humanidade sobre outra parte — como aconteceu há ainda bem pouco tempo na Alemanha nazista —, então é porque a “espiral do desejo” rompeu com o círculo da responsabilidade”. Esse é precisamente um dos aspectos centrais do paradigma bioético que Jonas postula como critério prevalente: a responsabilidade, ao qual se pode somar a prudência; a fim de guiar a apreciação racional das diversas colocações e dilemas que se apresentam ao conhecimento científico no âmbito da biomedicina; até porque a segurança escapa ao âmbito científico e ao conhecimento racional.

Para Hans Jonas, essa temática da “liberdade da ciência” ocupa posição única no contexto da humanidade, não limitado pelo possível conflito com outros direitos. Para ele, no entanto, o observador mais atento percebe uma contradição oculta nessa afirmação, porque a posição especial alcançada no mundo graças à liberdade da ciência significa uma posição exterior de poder e de posse, enquanto a pretensão de incondicionalidade da liberdade da investigação tem que apoiar-se precisamente em que a atividade de investigar, juntamente com o conhecimento, esteja separada da esfera da ação. Porque, naturalmente, na hora da ação, toda liberdade tem suas barreiras na responsabilidade, nas leis e nas considerações sociais. De qualquer maneira, ainda de acordo com Jonas, sendo útil ou inútil, a liberdade da ciência é um direito supremo em si, inclusive uma obrigação, estando livre de toda e qualquer barreira.

De tal modo, nem a “natureza” nem a “natureza humana” podem já ser consideradas como dados últimos e imutáveis para, com base neles, erguer uma avaliação ética dos efeitos da ação técnica. É esta constatação que seguramente leva Jonas a preconizar agora uma relação de responsabilidade com a natureza porque ela se encontra em nosso poder. Surgirá assim uma nova prescrição ética que deve erigir-se “por mor da natureza” e já não apenas “por mor do bem humano” (JONAS, 1995, p.168).

Lipovetsky (2010, p.236) promove uma leitura um pouco mais crítica em relação ao princípio da responsabilidade que exsurge dessa sociedade por ele considerada como pós-moralista. Para o autor as odes feitas à responsabilidade nesses tempos pós-dever, na medida em que não chegam desapegados de ser caráter eminentemente individualistas e egocêntricos, carregados de seus particulares e mesquinhos objetivos estão, em verdade revelando tão somente um tremendo esforço de conciliação entre “valores e interesses, entre o princípio dos direitos do indivíduo e as obrigações da vida social, econômica e científica”. Significa afirmar que uma tal perspectiva de responsabilidade não teria outro senão a de

buscar equilibrar a expansão da lógica dos individualismos exacerbados pelo mercado, criando desse modo,

A expansão da lógica individualista, legitimando novas obrigações colectivas, encontrando compromissos adequados entre o hoje e o amanhã, o bem-estar e a salvaguarda do ambiente, o progresso científico e o humanismo, o direito de investigação e os direitos do homem, o imperativo científico e os direitos do animal, a liberdade de imprensa e o respeito pelos direitos das pessoas, a eficácia e a justiça. Em lugar nenhum se trata de retomar a cultura heroica do esquecimento de si próprio, a responsabilidade pós-moralista é o dever livre da noção de sacrifício. (LIPOVETSKY, 2010, p.p.236-237)

Essa ética da responsabilidade está atrelada aos valores individualistas e revela o esgotamento do “tudo é permitido”, ao mesmo tempo em que demonstra a exigência do estabelecimento de limites e de bases principiológicas, da organização social do processo de livre domínio do *jus in se ipsum* em toda a sua amplitude, que em sua potência máxima constituiu uma ameaça à própria espécie humana, à liberdade, à competitividade das sociedades. Razão pela qual, o autor revela estar em curso um processo de recomposição da cultura individualista, no qual ainda que os ideais de individualismo manifestos na autonomia individual sejam tidos como referenciais legítimos, ao mesmo tempo e em paralelo, impõe-se a necessidade de caminhar no sentido oposto da tendência individualista de se apartar de qualquer compromisso com o coletivo e se reinscrever a atenção quanto ao futuro daquelas democracias “entregues às paixões e interesses puramente do presente”. LIPOVETSKY, 2010, p. 237)

Para o autor, a renovação ética nas sociedades democráticas nesses tempos de pós-dever se revela tanto como esplendor desse atual universo do descompromisso com o imperativo categórico, como a fórmula encontrada para expressar o protesto contra os desvios morais mais flagrantes. Isso por que, no olhar de Lipovetsky o ressurgimento ético fundado na responsabilidade tal como se apresentado nesses nossos tempos, se revela muito mais como eco da crise da nossa representação do futuro e do esvaziamento da fé nas promessas da racionalidade tecnicista e positivista.

Percebe-se a razão reiterada da preocupação de Jonas com a preservação da natureza e o futuro da própria humanidade. É que o poder tecnológico objetivamente está a impelir a humanidade para objetivos que ainda há pouco eram somente prerrogativas das utopias, sendo por isso de temer que, face à sua absoluta novidade, possam trazer consequências que o homem não esteja ainda habilitado a prever e controlar.

No entanto, sombrios tempos esses, pois mesmo os que defendem o desenvolvimento livre da ciência, aceitando que este tenha como referência a responsabilidade e a participação, é difícil conviver pacificamente com expressões que estabeleçam ou importem no estabelecimento de limites ou fronteiras

intransponíveis para a mesma. Levantam-se assim questões de dignidade e direitos humanos que exigem ponderada reflexão.

Desse modo é possível vislumbrar a ambiência que possibilitou o surgimento da Bioética há mais de trinta anos, quando se pretendeu estabelecer um sistema particular de utilização de valores na resolução dos conflitos ligados aos experimentos científicos envolvendo aos seres humanos. Mais que isso, Lipovetsky considera que a bioética surgiu como uma resposta à erosão das referências da vida que desestabilizaram as regras consensuais da deontologia médica, constituindo-se como um sistema de auto-regulação que busca deter os desvios de uma “ciência demiúrgica sem consciência”. O autor afirma que “ O terror do eugenismo e do biopoder, a angústia difusa de uma desumanização do homem através do desenvolvimento das tecnologias da biologia foram o instrumento da reafirmação de uma ética categórica”. (2010, p.252).

O autor considera que hoje a ética da experimentação médica configura-se como um compromisso entre um interesse individual e o bem coletivo, entre o bem-estar dos indivíduos e o avanço da ciência, entre a liberdade da pessoa humana e a liberdade científica. Conciliar esses compromissos aparentemente díspares, compatibilizando com a defesa e o respeito das normas de viés humanístico, recusando a imoralidade que a experimentação envolvendo a vida humana pode representar, é o grande desafio posto para a Bioética. É este o compromisso que foi assumido entre o realismo científico e o idealismo ético, entre o utilitarismo e o kantismo, entre imperativo hipotético e imperativo categórico, resta cumpri-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lógica do paradigma moderno destituiu o ser humano de sua categoria modelar de essência, entregando-o à história, encerrada como domínio da verdade. É necessário ter consciência de que provavelmente está-se assistindo nesse início de milênio a um momento histórico de modo eminente transitório.

Olhar para a sociedade a partir daquilo que poderia ter sido, tendo em conta suas condições objetivas e subjetivas, consideradas enquanto constructos históricos, e procurar no presente apontar possíveis passagens para além dos rumos tomados pelo esclarecimento iluminista. Procurar compreender o mundo desde o não alcançado, ou daquilo que foi realizado de modo não consensual importa a noção de reunião, de religação de anelos que se perderam ao longo do caminho. Isso remete à ideia dissociativa entre Sociedade e Natureza, entre Razão e Sujeito.

Tais construções histórico-culturais ocidentais vêm impedindo aos indivíduos a assumpção objetiva da responsabilidade em relação às suas próprias ações, abonando as decorrências injustificáveis dos acomodamentos intersubjetivos enquanto feições contextuais indispensáveis e fatais, ora atribuindo tais arranjos ao denominado “ processo natural de evolução do homem” onde *only*

the strong survive, ora persistindo em demarcar o pretense atributo político e social inerente da personalidade humana, quando não justificando em razão de uma ontologia da diversidade cultural, quem sabe mesmo contradizendo preleções transcendentais e teológicas e ora neles se baseando. Esse olhar reducionista prosseguiu ao longo da modernidade, não sem questionamentos.

Por outro lado, ao distanciar-se de tal panorama estandardizado pelo perpetuamento de uma racionalidade exclusiva, poder-se-ia verificar não somente a não existência de um ponto de partida epistemológico unívoco, mas também olhares distintos sobre os fenômenos sociais tal como concebidos e as mudanças paradigmáticas pelas quais a sociedade está a vivenciar.

Importa afirmar, uma época de transformações sobre o modo de como enfrentar e esclarecer essa nova realidade. É provável, inclusive, que o processo para a fixação dos alicerces para um paradigma diverso de futuro esteja em curso. Assim também, do mesmo modo, todo o tensionamento disso decorrente faz com que o ser humano tenda a romper ou quando não a se apartar do tempo precedente, dos modelos basilares ainda vigentes, mas precedentes, para que se norteie num sentido ainda desconhecido em sua totalidade.

Está-se diante do drama de um existir cotidiano pautado na adoração individualista do bem-estar, carimbado pelo penhor do progresso científico. Isso acontece no ambiente espetacular da vida ensimesmada, conduzida para posse crescente e pela virtualidade da manipulação. O indivíduo fechado sobre si mesmo, cada vez mais dependente da técnica e da acumulação de bens, sonha com um mundo ideal e se move com o combustível do ódio. Esse é o conjunto existencial consequente da Modernidade e seus derivativos e condicionantes.

O tecnicismo direciona os indivíduos e lhes dá a pretensa impressão de segurança e de controle, numa lógica existencial que se qualifica por uma sociedade de cariz civil decorrente de juízos homogêneos, categorias incidentes universais e numa sensibilidade disruptiva, baseada, segundo pode-se perceber ao longo desse ensaio, nos ensinamentos de Latour (2013) na falsa ilusão de uma Constituição apartada da natureza, ou seja, de que existe um mundo natural que independe de nós e um mundo cultural exclusivamente fruto da ação humana e, do mesmo modo, imaginar que o ser humano é capaz de desenvolver um conhecimento próprio e autônomo, apartado de tudo o que venha a ser subjetivo, religioso ou social.

No olhar de Russell, “a uniformidade do aparato físico da vida não chega a ser um problema grave, muito mais perigosa é a uniformidade do pensamento e da opinião” (1935, p.153). Acerta Lipovetsky ao perceber que se intensifica a tendência histórica para a fluidificação de qualquer vida ética que se pudesse avaliar substancial; desgasta-se a lealdade e o compromisso mútuos.

É inegável o contributo promovido pelo progresso científico em diversas áreas como, por exemplar se pode apontar o aumento da expectativa de vida

das pessoas, sem contar com o fato da utilização mais hábil e profícua do tempo e diminuição das distâncias. Além disso, esse mesmo progresso possibilitou que pesquisadores encontrassem a cura para diversas doenças, bem como fez com que se elevassem os graus de acertos e eficácia no tratamento de pacientes das mais diversas patologias.

Tendo em conta uma sociedade, tal como Lipovetsky considera, em que os valores éticos foram mitigados, mas não a sede de poder, na percepção de Jonas (“vontade de ilimitado poder”) ou na qual o individualismo exacerbado passou a dar a dinâmica das relações sociais, ao lado do lucro pelo lucro, como palavra-de-ordem das relações econômicas, percebe-se que muita coisa não saiu como delineado.

A técnica com sua discricionariedade foi manobrada com uma perceptível exacerbação na medida em que as pesquisas foram evoluindo; razão pela qual a Bioética começou a revelar-se como embasamento para o estabelecimento de entraves às práticas e aos métodos empregados por profissionais da área da saúde, cientistas, farmacêuticos, biólogos, dentre outros, envolvidos com a manipulação de material genético e com experimentos envolvendo o próprio ser humano.

Tendo em conta, de um lado a carência da legalidade estrita e de outro, a carência de expressão dos parâmetros principiológicos bioéticos, no que se refere à mitigação dos prejuízos ao interesse público e à dignidade humana, numa sociedade caracterizada pelo pós-dever ou pós-moralista, verifica-se a magnitude de uma ética da responsabilidade como modelo para direção consequente da vida humana, animal e ambiental, pois que sua essência se demonstra embasada na conformidade do progresso científico com a dignidade, e a salvaguarda dos direitos fundamentais das gerações, tanto atuais como futuras.

Nesse sentido, é possível vislumbrar que, por exemplo, diante das possibilidades das tecnologias disruptivas vinculadas à informática que apontam cada vez como uma realidade muito próxima o advento da Inteligência Artificial (I.A.) e das inimagináveis possibilidades a serem advindas pela biotecnologia que o futuro se apresenta como devir de interrogações sem fim, de contornos e limites duvidosos, possibilidades, riscos e do mesmo modo de expectativas animadoras, mas carente do amálgama precioso de uma ética que resgate e mantenha e tutele a nossa humanidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

A CONFRARIA DO CRIME. Disponível em: <https://istoe.com.br/confraria-do-crime/> Acesso em 19 maio 2019.

AGOSTINI, Nilo. Do fracasso moral ao retorno da ética. In: REVELETEO.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleiteo/article/view/6799/4922>. Acesso em: 01 fev 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BELLINO, Francesco. *Fundamentos da Bioética*, tradução de Nelson Souza Canabarro, São Paulo: EDUSC, 1997.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Lisboa: Mobilis in Mobile, 1991.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. 2ª ed. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995.

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*, Veja:Lisboa, 1994.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2010.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. 2ª ed. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANGUINETTI, Gianfranco. *Do terrorismo e do Estado*. Lisboa: Antígona, 1981.

Recebido em: 24/07/2018.

Aprovado em: 23/05/2019.

